FUṢÛṢ AL-ḤIKAM : « LA SAGESSE DES *PROPHÈTES* » ?

Le compte rendu que M.H. a fait de la traduction des *Fuṣûṣ al-Ḥikam* par M. Burckhardt [3] a étonné certains lecteurs au courant des études islamiques et spécialement de Soufisme, soit par ses affirmations particulières soit par ses considérations générales. Comme par ailleurs on nous a demandé ce que nous pensions de cet article, il nous a semblé utile de rendre publiques quelques remarques qui peuvent intéresser un cercle plus large de lecteurs, car elles mettent en cause la signification même de l'œuvre du Cheikh al-Akbar Ibn 'Arabî.

M.H. introduit sa critique par ces paroles : « C'est... avec reconnaissance que nous accueillons par avance la traduction par M. T. Burckhardt de l'une des œuvres maîtresses d'Ibn 'Arabî, mais nous considérons aussi que rendre hommage à son initiative autrement qu' *armés des plus sévères exigences* serait trahir du même coup la mémoire du Cheikh al-Akbar et le respect que nous devons à tous ceux qui tenterons de connaître sa pensée ». Il sera équitable de nous réclamer nous-même des mêmes devoirs en examinant l'article de M.H.

Tout d'abord nous examinerons les critiques formulées contre le travail de M. Burckhardt, dans leur ordre de succession et quelle que soit leur importance réelle. Pour commencer, M.H. signale « quelques erreurs dont la rectification s'impose ». M. Burckhardt aurait prétendu que de toutes les œuvres d' Ibn 'Arabî deux

3. [Cette traduction partielle a été publiée en juin 1955 aux Ed. Albin Michel, dans la collection "Spiritualités vivantes", série "Islam", et préfacée par Jean Herbert. Elle est régulièrement rééditée dans la même collection, en format "poche" (n° 19), et traduite en anglais : *The Wisdom of the Prophets* (par Angela Culme-Seymour, Beshara Publications, 1975). Sous ce même titre, il existe une autre traduction partielle et paraphrasée en langue anglaise par Khaja Khan (Madras, 1929).

Titus Burckhardt a préfacé la première traduction intégrale anglaise de R. W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom* (Paulist Press, 1980, Etats-Unis ; SPCK, Londres, 1980). Une autre traduction en anglais est due à 'Aïsha al-Tarjumâna, *The Seals of Wisdom* (Norwich, 1980). M. Gilis a traduit en entier, annoté et commenté les *Fuṣûṣ* : *Le Livre des Châtons des Sagesses* (Beyrouth, 1997-1998. Les index annoncés par l'éditeur n'ont pas été publiés).]

seulement ont été conservées : les *Futûḥât* et les *Fuṣûṣ*. En réalité le traducteur a écrit dans son *Introduction* exactement ceci : « Les livres et les traités du maître furent très nombreux ; la plupart d'entre eux semblent définitivement perdus ; *parmi ceux qui subsistent*, les *Futûḥât al-Makkiyyah* ("Les Révélations Mecquoises") et les *Fuṣûṣ al-Ḥikam* ("La Sagesse des Prophètes") sont *les plus célèbres* ». Du reste, dans le même texte, M. Burckhardt mentionne lui-même plusieurs autres petits écrits d' Ibn 'Arabî traduits ou publiés en Occident [4].

Cette "rectification" de M.H. ne témoigne donc pas de sa part de beaucoup d'attention dans les références

4. Signalons, puisque l'occasion se présente, que toutefois, d'après nos constatations, la *Risâlah al-Aḥadiyyah* traduite en français par Abdul-Hâdî est en réalité du Cheikh ʿAbdallâh al-Baliyânî (mort en 686 de l'Hégire), et M. Burckhardt n'a pas tort d'user de quelque circonspection en disant seulement que cet écrit est « attribué à Muhyi-d-Dîn Ibn ʿArabî » ; plus exactement, telle est l'attribution de certains manuscrits, mais un assez grand nombre d'autres manuscrits l'attribuent au Cheikh al-Baliyânî, ce que corroborent d'autres données que nous ne pouvons pas rapporter ici.

[Michel Vâlsan a traduit cet « important texte doctrinal de l'ésotérisme islamique, connu sous des titres variés, et attribué par les manuscrits à différents auteurs » (*Introduction* à sa traduction inédite). A propos des traductions de ce traité, il indiquait qu' « il faut signaler qu'un assez long fragment en a été traduit de façon accidentelle en 1873 par Stanislas Guyard dans le cadre des *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaëliens* (Notices et Extraits de Manuscrits de la Bibl. Nat., Tome 22, 1ère partie), où il se trouve inclus (au n° 8) de la compilation appelée « Le Livre du Cheikh Ibrahim », en compagnie de textes très divers de doctrine ismaëlite. Il ne porte aucune mention d'auteur ou d'origine et se présente dans un état de forte altération (on y trouve même une interpolation qui cite le fameux Rashîd ad-Dîn Sinân). Le manuscrit étant lui-même plein de fautes, la traduction de Guyard nous présente une version très défectueuse. Bien entendu, le traducteur a ignoré lui-même l'origine réelle du texte ».

Michel Vâlsan avait consulté le recueil *Majmu' al- Rasâ'îl al-Ilâhiyyah* (Le Caire, 1907) ainsi qu'une quinzaine de manuscrits portant des titres variés et peu connus ; par exemple :

- *Hâḏâ Kitâbu-l-Ajwibati wa yusamma aydan Kitâbu-l-Alif* : « Ceci est le Livre des Réponses, qui s'appelle aussi le Livre de (la lettre) Alif » (Hunter 456/2, Glasgow) ;
- *Fî bayâni qawli-n-Nabî ('alayhi-s-salâm) : Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu* : « En explication de la parole du Prophète (sur lui la Paix) : Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » (Bibl. Nat. 4800, f. 27-30, Paris) ;
- *Hâḏâ Kitâbu-l-'ârifi bi-Llâhi-l-Balabânî fî Waḥdati-l-Wujûdi wa fî-l-'Arif* : « Ce Livre est du connaisseur par Allâh al-Balabâni, et traite de l'Unicité de l'Existence et du Connaisseur » (British Museum, suppl. 245, X, Londres).

La première traduction intégrale en français par Abdul-Hâdî a été publiée sous le titre *L'Identité Suprême dans l'Esotérisme musulman : Le Traité de l'Unité "Risâlatul-Aḥadiyah"* (*La Gnose*, juin-juillet-août 1911). Elle a été reprise dans *Le Voile d'Isis* (janvier-février 1933), *Etre* (1977, n° 1, sans les notes), en livre (Ed. Orientales, Paris, 1977), et dans les *Ecrits pour La Gnose* (Archè, Milan, 1988).

Toujours dans son *Introduction*, Michel Vâlsan écrivait : « La traduction d'Abdul-Hâdî est fine, intelligente et riche, mais bien inégale. Dans un texte relativement simple quant au lexique et à la syntaxe, mais aux articulations extrêmement libres (d'où le grand nombre de variantes dans les manuscrits), le traducteur n'a pas réussi à toujours trouver la ligne logique du développement discursif, et certaines contradictions ou incohérences en résultent qui jettent quelque discrédit sur la rigueur démonstrative de la dissertation. Certaines implications doctrinales importantes pour se rendre compte du développement de la pensée lui ont échappé. Ses annotations sont

textuelles [5]. A l'occasion, il nous surprend encore par l'affirmation qu'on aurait conservé au moins 410 ouvrages de cet auteur. S'il en était ainsi, il faudrait comprendre qu'on a découvert tout dernièrement près de 200 écrits d'Ibn 'Arabî que les catalogues des bibliothèques ou les constatations publiées par les chercheurs ne mentionnaient pas jusqu'ici. Tant que M.H. n'aura pas apporté confirmation précise de cette découverte proprement sensationnelle, nous penserions plutôt qu'il confond tout simplement le nombre établi à ce jour des titres d'ouvrages écrits par cet auteur avec celui de ses ouvrages effectivement attestés comme observés aujourd'hui [6].

insuffisantes ; aussi, un peu trop personnelles et trop circonstancielles. Sa langue est souvent ingénieuse mais techniquement pas toujours adéquate ; elle se ressent même de l'atmosphère occultiste du milieu auquel *La Gnose* s'adressait... Une amélioration de ce travail nous semblait nécessaire. » Il ajoutait en note : « Tel était aussi l'avis de René Guénon, ancien directeur de *La Gnose* : "La traduction de ce dernier (=Abdul-Hâdî) aurait effectivement besoin d'être améliorée ; vos diverses remarques à ce sujet me paraissent entièrement justifiées" (lettre du 10 janvier 1947 adressée à nous). »

M. Chodkiewicz a traduit ce texte : *Epître sur l'Unicité Absolue* en l'attribuant à son véritable auteur (Paris, 1982) ; dans ce travail, il a su concilier la rigueur universitaire et la perspective traditionnelle.]

5. Le seul reproche qu'il aurait pu faire à cet endroit, c'est que, parlant de la rareté des traductions d'Ibn 'Arabî en langues occidentales, M. Burckhardt, tout en faisant quelques mentions pour l'espagnol, l'anglais et l'allemand, ne dit au fond rien pour le français (la *Risâlah al-Aḥadiyyah* n'étant pas du Cheikh al-Akbar, ainsi que nous venons de le souligner dans la note précédente). Mais il faut croire que les exigences de M.H. ne vont pas jusque là, et en cela au moins il n'y aura pas désaccord d'intention entre le traducteur et son critique.

[A propos des traductions d'Ibn 'Arabî en français jusqu'en 1955 (date de la parution de *La Sagesse des Prophètes*), nous pouvons mentionner :

- *Les Catégories de l'Initiation (Tartîbu-t-Taṣawwuf)*, traduction partielle par Abdul-Hâdî (*La Gnose*, décembre 1911 et janvier 1912 ; reprise dans les *E.T.* de février 1936) ;
- Six « Poèmes Soufis » extraits de l'*Interprète des Désirs (Tarjumân al-Aśwâq)*, traduits de l'arabe par Frithjof Schuon, avec les commentaires correspondants traduits du « commentaire anglais de Nicholson » (*Voile d'Isis*, août-septembre 1934) ;
- *Les Etapes divines dans la Voie du Perfectionnement du Règne humain*, traduction particulièrement fautive de 'Othman Laïba et de Roger Maridort (*E.T.*, mars 1949). Le titre pourrait correspondre au traité intitulé : *Al-Tadbîrat al-ilâhiyyah fî islâḥ al-mamlakah al-insâniyyah* (édité par Nyberg à Leiden en 1919). Mais il s'agit en réalité de la *Risâlah al-Anwâr* (« Epître des Lumières »), ou *Risâlah fî kayfiyyah al-sulûk ilâ Rabb al-'Izzah* (« Epître sur le voyage initiatique vers le Seigneur de la Gloire transcendante ») ;
- Titus Burckhardt avait traduit les chapitres des *Fuṣûṣ* sur « le Verbe de Joseph » (*E.T.*, janvier-février 1951), et sur « le Verbe Adamique » (*E.T.*, juillet-août 1954) ;
- Michel Vâlsan avait traduit plusieurs traités d'Ibn 'Arabî dans les *Etudes Traditionnelles* :

Le Livre du Nom de Majesté "Allâh" (1948, juin, juillet-août, décembre);

Oraisons métaphysiques (présentation et *Oraisons de jour* : Dimanche et Jeudi ; 1949, septembre);

La Parure des Abdâl (1950, septembre, octobre-novembre) ;

Textes sur la Connaissance suprême (Le Livre des Instructions ; La question posée par Ibn Sawdakîn ; Sens métaphysique de la formule "Allâhu Akbar") (1952, avril-mai, juin). *Cf.* aussi note 7, *infra*.]

6. Bien entendu, nous ne contestons pas qu'on découvre à peu près tous les ans quelques manuscrits d'ouvrages d'Ibn 'Arabî précédemment introuvables, mais maintenant il s'agirait d'une découverte massive. Inutile de dire combien on serait heureux qu'il en fût ainsi...

Une autre de ses mises au point se rapporte aux *Futûḥât al-Makkiyyah* dont M. Burckhardt avait dit que c'est « une sorte de somme des sciences ésotériques ». A ce sujet, M.H. écrit : « à la lumière des ***nouveaux (sic)*** traités ***récemment*** découverts, les *Futûḥât*, un des ouvrages les plus volumineux d'Ibn 'Arabî (il compte plus de deux mille pages)... apparaît ***(sic)*** comme ***un simple catalogue établi*** par Ibn 'Arabî et constitue ***(resic) une sorte d'abrégé des sujets*** que l'auteur développe dans des traités séparés ». Quelles que soient ces découvertes récentes, nous considérons tout à fait impropres et même dépréciatifs les termes que M.H. emploie pour qualifier l'ouvrage fondamental du Cheikh al-Akbar. Personnellement, connaissant par nous-même cet énorme et difficile ouvrage [7], qu'il nous soit permis de rectifier comme suit les appréciations rapportées par M.H.

Tout d'abord, on pouvait savoir déjà d'après les traités retrouvés jusqu'ici, et d'après les titres connus d'un grand nombre de ceux qu'on ne retrouve plus et qui correspondent à des titres de chapitres des *Futûḥât*, et en plus, d'après des mentions expresses de ce texte, on pouvait savoir, disons-nous, que cet ouvrage avait en commun avec des écrits secondaires un grand nombre de sujets, mais ce que rapporte M.H. ne concerne de toutes façons qu'un aspect de la question. Voici quelle est en réalité la position des *Futûḥât* dans l'ensemble de l'œuvre du Cheikh al-Akbar, et ceci d'après un mémoire que nous avons rédigé il y a plus de deux ans et que M.H. a lu lui-même (ainsi que d'autres personnes, dont certains orientalistes). Parlant du caractère encyclopédique de cet ouvrage de 2 700 pages d'imprimerie arabe *in-4°*, nous écrivions : « cette importance ressortira encore mieux si l'on tient compte que beaucoup des petits ou des grands traités ont été repris par l'auteur, partiellement ou même intégralement, dans le cadre des *Futûḥât* dont la

7. Nous en avons annoncé depuis quelque temps la publication d'un premier volume, mais à part la publication anticipée de quelques extraits, un certain nombre de chapitres traduits (ainsi que d'autres traductions d'écrits du même auteur) circulent déjà depuis longtemps à titre privé de différents côtés. [Sur ce premier volume des traductions, *cf.* l' « Etude introductive » de Michel Vâlsan publiée dans ce numéro de *Science sacrée*. C'est cette étude qui est visée dans le paragraphe suivant quand il est question d' « un mémoire que nous avons rédigé… » Etaient déjà traduits en 1955 des extraits de l'*Avant-Propos* sous le titre « L'investiture du Cheikh al-Akbar au Centre suprême » (*E.T.*, octobre-novembre 1953) et le chapitre 45 : « Sur celui qui "revient" (vers les créatures) après être "parvenu" (à la Vérité suprême) et sur Celui qui le fait revenir » (*E.T.*, avril-mai 1953).]

rédaction, s'étendant sur plus de trente ans de la deuxième moitié de la vie du Cheikh al-Akbar, absorbait progressivement des éléments des écrits parallèles. A part cela, on trouve de nombreux renvois des autres traités aux *Futûḥât* et inversement, de sorte que les autres écrits apparaissent comme les annexes naturelles de cet ouvrage capital et synthétique de l'enseignement spirituel de l'Islam. » Comme on peut le voir, avant toute question de "découverte récente", de quelque genre que ce soit, on ne pouvait pas ignorer ce que veut dire M.H., mais la question est beaucoup moins simple qu'il ne le pense.

La façon dont M.H. parle de cet ouvrage risque de proposer l'image d'un compendium sans inspiration directe, dépourvu d'individualité propre et, somme toute, faisant double emploi avec les traités particuliers du même auteur. Or, du témoignage de l'auteur, celui-ci a certaines parties en propre, et de plus les éléments exogènes sont repris le plus souvent dans des contextes nouveaux et refondus. Et comment n'en serait-il pas ainsi, alors que la rédaction des *Futûḥât* fut un travail hautement inspiré ? Voici ce qu'en dit l'auteur lui-même : « La Science divine est ce qu'Allâh le Glorifié enseigne par les modes d' "inspiration" *(ilhâm)*, de "projection" *(ilqâ')* ou d' "envoi" *(inzâl)* d'un Esprit Fidèle sur le cœur, et le présent livre est de ce genre chez nous, car j'en jure par Allâh, je n'en ai écrit une seule lettre si ce n'est par "infusion divine" *(imlâ' îlâhî)*, ou "projection seigneuriale" *(ilqâ' rabbânî)* ou "insufflation spirituelle" *(nafaṯ rûḥânî)* dans la poitrine de la créature (que nous sommes) » [8]. Ajoutons qu'il précise par ailleurs que l'ordre même des matières qui apparaît quelquefois brusquement changé sans raison compréhensible lui a été dicté par mode spirituel, et il fait à ce sujet une analogie avec l'apparition brusque de tel verset dans un contexte coranique qui traite d'un sujet différent [9]. Mais en voilà

8. *Futûḥât*, chap. 373. [Vol. 3, p. 456. Sur le caractère "inspiré" des *Futûḥât*, *cf.* Vol. 1, p. 59 ; Vol. 3, pp. 101 et 334 ; et sur ce même caractère des écrits d'Ibn 'Arabî, *cf.* aussi *Mawâqi' al-Nujûm*, p. 65.]

9. [*Cf.* Vol. 2, p. 163.] A noter comme détail caractéristique de son genre de travail que le Cheikh al-Akbar a écrit les *Futûḥât* journellement et d'un seul trait, « sans jamais faire de brouillon », comme il le précise lui-même. [Vol. 4, p. 718 de l'édition du Caire de 1293 H.]

فالعلم الالهى هو الذى كان الله سبحانه معلمه
بالالهام و الالقاء و بانزال الروح الامين على قلبه و
هذا الكتاب من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبت
منه حرفا الا عن املاء الهى و القاء ربانى أو نفث
روحانى فى روع كيانى هذا جملة الامر

assez pour régler aussi cette question de définition des *Futûḥât* d'après de « récentes découvertes » : pour savoir ce qu'est réellement cet ouvrage, il faut surtout ne pas se borner à regarder la seule table des chapitres et à la comparer avec les listes des autres écrits de l'auteur.

Ensuite M.H. eût souhaité que, dans son introduction, le traducteur des *Fuṣûṣ* « se souvînt pour nous des maîtres d'Ibn 'Arabî, d'Ibn Barrajân, d'Ibn Masarra, d'Ibn Qasiyy, qu'on nous le situât parmi ses disciples parlant à son tour après avoir longtemps écouté ». Certainement la présentation que fait M. Burckhardt aussi bien de l'auteur que de l'œuvre traduite est trop sommaire et insuffisante sous certains rapports, mais c'est tout de même lui poser une colle bien sévère que de lui demander de parler d'Ibn Barrajân et d'Ibn Qasiyy que personne n'a étudiés encore et dont on n'a encore rien publié, et même d'Ibn Masarra qui ne nous est connu qu'indirectement (d'après des mentions d'Ibn Hazm et d'Ibn 'Arabî). Précisons encore pour le lecteur qui ne connaît pas assez l'histoire de la littérature arabe, que les trois maîtres ibériques précités (deux "espagnols" et un "portugais") sont antérieurs au Cheikh al-Akbar, et que par conséquent ce n'est pas eux que celui-ci aurait pu "écouter", avant de parler à son tour à ses disciples, ainsi que le suggère la symétrie des idées dans la phrase de M.H. Il ne s'agit ainsi que de quelques influences doctrinales soit d'après des livres laissés par ces prédécesseurs [10], soit d'après les enseignements transmis oralement, et tout cela n'est que de l'ordre théorique [11].

Mais si l'on voulait situer le Cheikh al-Akbar par rapport à ses maîtres initiatiques directs, il faudrait chercher tout d'abord du côté de sa *Risâlah al-Quds* [12], dans laquelle il indique un par un tous les maîtres ou compagnons dont il a tiré quelque profit dans sa carrière maghrébine (en y ajoutant le Cheikh 'Abdu-l-'Azîz al-

10. Signalons qu'Ibn Qasiyy et son livre *L'Enlèvement des Sandales* sont mentionnés dans le texte des *Fuṣûṣ* (chap. sur Enoch), mais M. Burckhardt a lu, ou a trouvé écrit, « Ibn Fâsî ».

11. Sous ce rapport, d'ailleurs, on ne pourrait pas se limiter aux seules autorités citées par M.H., et il faudrait sûrement ajouter au moins un autre espagnol, Abu-l-'Abbâs Ibn al-'Irrîf (ou 'Arîf), maître d'al-Qasiyy et auteur des célèbres *Maḥâsin al-Majâlis*, et ensuite passer aux auteurs orientaux, car Ibn 'Arabî a connu bien des livres, et surtout l'*Iḥyâ* d'al-Ghazâlî, le *Qûṭ al-Qulûb* d'al-Makkî, *etc*… [A propos d'Ibn Barrajân (mort en 536/1141), d'Ibn Masarra (269-319 / 883-931), d'Ibn Qasiyy (mort en 546/1151) et d'Ibn al-'Arîf (481-536 / 1088-1141), on se reportera à l'*Encyclopédie de l'Islam* ; *cf.* aussi Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid, 1914 ; traduction anglaise : *The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers*, Leiden, 1978) ; Ibn al-'Arîf, *Maḥâsin al-Majâlis* (texte arabe, traduction et commentaire par Asín Palacios, Paris, 1933) ; Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, pp. 73-81 et 363-364 (Paris, 1989).]

12. [Traductions en espagnol par Asín Palacios, *Vidas de Santones andaluces* (Madrid, 1933) ; en anglais par R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia* (Londres, 1971). La version française, *Les Soufis d'Andalousie* (Paris, 1979), est faite à partir de la traduction d'Austin.]

Mahdawî [13] et, sous un rapport très spécial, le Cheikh Abû Madyan) [14], et ensuite parler de quelques autres personnages du Proche-Orient rencontrés par lui dans la deuxième moitié de sa vie.

Quant à l'exigence de situer le Cheikh al-Akbar parmi ses disciples et « leur parlant », elle est tellement particulière et arbitraire qu'on ne comprend pas pourquoi on demande cela au traducteur des *Fuṣûṣ*. S'il avait désiré qu'on eût traité des disciples du Cheikh al-Akbar sous le même rapport sous lequel on pouvait parler par exemple des trois maîtres ibériques précités, M.H. aurait dû exiger une vue historique sur l'école doctrinale du Cheikh al-Akbar, surtout en tant qu'école de la *Waḥdah al-Wujûd* (l'Unicité de l'Existence). Mais la question du cercle initiatique formé autour de lui serait plutôt du ressort d'un biographe et comme cela demanderait même une étude de documents non publiés et encore à chercher [15], on ne pouvait pas s'attendre à la trouver dans les paroles d'introduction d'un document comme les *Fuṣûṣ*. Ce qui surprend davantage c'est que M.H. eût souhaité cette détermination de la place du Cheikh al-Akbar dans l'histoire spirituelle islamique pour qu'on se rende mieux compte « que le très grand Cheikh n'est ***en rien original, mais seulement fidèle aux idées traditionnelles qui circulaient dans son temps à travers tout le monde musulman*** ». Nous comprenons bien le souci de M.H. de voir solidement étayée l'orthodoxie du Cheikh al-Akbar, mais tout de même ce n'est pas de cette façon "populaire" qu'elle pourrait être vérifiée. Orthodoxie n'est pas simple conformisme, et l'orthodoxie incontestable de ce maître ne refuse pas à celui qui est appelé « vivificateur de la Religion » *(Muḥyi-d-Dîn)* une puissante originalité qui ne fut que trop remarquée. Ceux qui connaissent son œuvre savent que le maître, tout en s'appuyant sur ses devanciers en *Taṣawwuf* et les

13. [C'est à ce maître qu'Ibn 'Arabî dédie les *Futûḥât*. La partie liminaire de cet ouvrage se compose notamment de l'*Epître en vers*, suivie de l'*Epître en prose* au cheikh 'Abdu-l-'Azîz al-Mahdawî.]

14. [*c.* 509-594 (*c.* 1115-1198). Sur ce maître, *cf.* Claude Addas, *Ibn 'Arabî* (chap. 3, et pp. 142-144), et Vincent Cornell, *The Way of Abû Madyan* (Cambridge, 1996), qui a édité et traduit des écrits de ce Cheikh.]

15. [On se reportera avec profit à l'ouvrage déjà cité de Mme. Addas.]

confirmant (et ceci sur une injonction divine spéciale) chaque fois qu'il est en accord avec eux, ne manque jamais de souligner les vues nouvelles, les conceptions particulières (et il y en a à chaque page) qui caractérisent son enseignement, mais *toujours comme un mode supérieur de la fidélité au Livre et à la Sunnah*, dont l'autorité reste inébranlable : or cela veut dire qu'il tranchait nettement sur ses prédécesseurs et contemporains. Tel est le cas très caractéristique de la doctrine de la *Waḥdah al-Wujûd*, qui n'est identifiée "nominalement" que depuis le Cheikh al-Akbar [16], alors qu'elle est le fond primordial de la révélation muhammadienne ; et cette doctrine lui a été imputée comme hérésie justement par les représentants d'idées de circulation générale, et qui d'ailleurs n'étaient pas toujours de simples exotéristes. Tel est encore le cas de la Doctrine des Sceaux Traditionnels (celui de la Prophétie, et ceux de la Sainteté Universelle et de la Sainteté Muhammadienne) dont nous aurons à reparler plus loin.

Enfin, sans nous arrêter à d'autres propos discutables, nous devons relever encore que, s'il était vrai, comme l'écrit M.H., mélangeant ainsi questions ésotériques et exotériques, le Cheikh al-Akbar « opère dans son œuvre la synthèse des courants opposés du chiisme (*Iḫwan aṣ-Ṣafa*, Ismaélisme) et du sunnisme orthodoxe » – lourde affirmation globale qui ne comporte aucune distinction ou réserve – il résulterait qu'il aurait fait tout de même quelque chose qu'on n'avait jamais fait et qui n'aurait pas manqué de contrarier tout le monde. En réalité, tout l'enseignement du Cheikh al-Akbar reste sur de solides bases sunnites, et, sans exclure le fait de certaines influences, si l'on constate chez lui des concordances ou même quelques identités doctrinales avec d'autres branches de l'Islam, cela peut être aussi l'effet naturel de la cohérédité traditionnelle, de la parenté

16. [Si l'expression *Waḥdah al-Wujûd* semble être absente sous cette forme des écrits d'Ibn 'Arabî, c'est sous la forme *Waḥdatu Wujûdi-Ka* (l' "Unicité de Ton Existence") qu'elle est récitée dans l'*Oraison métaphysique de la nuit du Vendredi*. Quant à la signification véritable de cette expression, Michel Vâlsan écrivait en 1953 : « Pour ce qui est de la forme muhammadienne de la tradition, celle-ci est en tout cas, originellement et essentiellement, axée sur la doctrine de l'Identité Suprême qui est celle de la *Waḥdah al-Wujûd* [...] La chose désignée est purement muhammadienne : ce n'est que le *Tawḥîd* même, dans son acception initiatique, acception que l'histoire traditionnelle antérieure atteste fréquemment, et que ce maître [Ibn 'Arabî] ne faisait que rendre plus explicite et plus sensible pour l'intellectualité contemporaine [...] Cette doctrine qui relevait par nature d'un enseignement ésotérique, et dont quelques signes seulement pouvaient transpirer à l'extérieur, affirme l'identité du Soi et d'Allâh ou la Vérité Suprême et Universelle, et en même temps l'identité essentielle de la manifestation avec Son Principe » (*L'Islam et la fonction de René Guénon*, pp. 19-20).]

spirituelle, ou encore de la communauté permanente sur certains plans autres qu'extérieurs. Des constatations analogues sont souvent faites même en rapport avec des doctrines appartenant à des formes religieuses non islamiques.

Quant aux critiques concernant la traduction elle-même, nous conviendrons que celle-ci « comporte des déformations de la pensée de l'auteur par suite d'une interprétation fautive d'un mot ou de l'articulation de la phrase », et nous avons pu en relever nous-même un certain nombre ; mais il faut dire que cette interprétation elle-même peut venir du fait qu'on ne saisit pas la doctrine dont il est question, car la compréhension littérale d'un texte arabe dépend très souvent de l'intuition préalable de l'idée que l'auteur veut exprimer. De ce fait, pour arriver à une bonne traduction des *Fuṣûṣ*, il faut posséder à fond la doctrine du Cheikh al-Akbar surtout dans ses *Futûḥât* (et cela même implique une bonne connaissance du Coran et des Hadîth-s), sans quoi, même si on possède un texte bien établi [17], ce qui n'est pas toujours le cas, les expressions concises et les allusions ne sont pas comprises, et la traduction porte à faux. Nous pouvons vérifier cela sur l'exemple que M.H. a lui-même choisi. Les améliorations qu'il apporte par quelque terme, par exemple "être" au lieu d' "objet", ne dépassent pas le détail, mais, par contre, l'idée à laquelle il fait aboutir la phrase est moins satisfaisante que celle donnée par M. Burckhardt. Celui-ci, dit-il, avait interprété : « Dieu voulant voir sa propre essence crée un objet global *dans le but* de se manifester à Lui-Même Son Mystère », et M.H. propose de son côté : « Dieu voulant voir sa propre réalité (manifestée) crée un être global et *en outre* Il manifeste à cet être global (Adam) Son Mystère à travers cet être lui-même (Adam) ». La différence qu'il souligne n'est pas tellement importante, car la traduction

17. [Burckhardt indique qu'il a utilisé l'une des éditions faites au Caire (celle de 1309 H./1891) ; il ne s'est donc pas servi de celle, basée sur trois manuscrits, de 'Afîfî (Le Caire, 1946). On regrettera qu'il n'existe toujours pas, de ce texte exceptionnel, d'édition critique établie à partir des manuscrits les plus anciens (autographe, d'après original, écrits pendant la vie du Cheikh al-Akbar). Celle préparée par le Docteur Bakrî 'Aladdin n'a pas été publiée à ce jour.]

de M. Burckhardt ne contredit pas la nuance surajoutée, et même l'implique ; mais, par contre, la traduction de M.H. selon laquelle la manifestation du Mystère se fait *à cet être* global et *à travers* cet être, tout d'abord élimine la très belle idée selon laquelle Dieu a voulu contempler ainsi Son Mystère manifesté dans un autre que Lui, idée qui est énoncée par certains commentateurs et qui trouve un appui dans la suite du texte, et la remplace par le double truisme « *à cet être* global et *à travers* cet être », car il est évident que si Dieu a créé Adam pour Se voir en lui, Il manifeste Son Mystère à cet être et à travers celui-ci.

Il faut bien dire que ce passage a préoccupé les commentateurs qui semblent avoir tous senti quelque difficulté à justifier la succession des idées. Pour nous, ce qui nous frappe là, c'est que dans ce texte arabe très concis il y a une incidente tellement peu significative qu'elle doit cacher une altération du texte : c'est là où le texte dit *wujûd* = "existence" (et où du reste quelques manuscrits ou commentaires disent *wujûh* = "faces"). Ainsi, selon une rigoureuse traduction littérale, ce passage, tel qu'il est présentement, serait : « (Dieu voulut voir) Son essence dans un être synthétique *(kawn jâmi')* qui renferme l'ordre total (des réalités) ***du fait qu'il est qualifié par l'existence (li-kawni-hi muttaṣifan bi-l-wujûd)***, et que se (ou "qu'Il") manifeste ainsi par cet être Son Mystère à Soi-Même (ou "à cet être", selon la traduction de M.H.) ».

Il faut se rendre compte que les paroles soulignées ne peuvent pas avoir un rôle explicatif (il y a même en réalité pléonasme de *wujûd* = "existence-être" avec *kawn* = "être" et c'est vraisemblablement l'effet qu'a voulu effacer M. Burckhardt, en rendant *kawn* par l'abstrait "objet", afin de laisser une fonction utile de concrétisation à *wujûd* traduit par "existence"). Nous pensons

qu'il faut lire *jûd* = "générosité" (don qui précède toute demande) à la place de *wujûd*, l'idée étant que Dieu accorde toute chose à cet être totalisateur qu'est Adam, du fait que Dieu est qualifié par la Grande Générosité, en vertu de laquelle Il donne tout, avant toute demande, et Se donne Lui-Même intégralement à cet être. Voici donc la traduction d'après le texte ainsi rétabli : « L'Etre Vrai *(al-Ḥaqq)* voulut, sous le rapport de Ses Noms Excellents qui sont innombrables, voir les entités de ces Noms et si l'on veut, on peut dire tout court (pour éviter d'imaginer une pluralité réelle, alors qu'il ne s'agit que d'une multiplicité de "relations" de Sa Réalité unique) Il voulut voir (toujours sous le même rapport des Noms innombrables) Son Entité (synthétique) dans un être totalisateur qui renferme toute chose, et ceci du fait que Dieu est qualifié par la Grande Générosité en raison de laquelle Il manifeste Son Mystère à cet être (dans lequel Il Se complaira intégralement) ». A l'appui de notre interprétation, nous pourrions citer plusieurs textes du même auteur. Tout d'abord celui-ci, où l'on voit que chaque être est considéré comme le miroir de l'Etre Vrai qui, par générosité, S'offre Lui-Même pour que l'existence soit : « C'est de la Générosité que procède l'Existence [...] La Générosité de la part de l'Etre Vrai à l'égard des entités *(a'yân)* qui sont les "supports de manifestation" *(maẕâhir)* c'est Son Apparition en ces entités »[18]. Cette doctrine de la générosité est maintes fois répétée dans différents contextes : « La Miséricorde se répand de la Source de Générosité *('ayn al-Jûd)*, et les entités *(a'yân)* apparaissent à l'Existence par la vertu de "la Parole Bouche-à-Bouche" *(al-Kalimah al-Fahwâniyyah)* […] qui est la Parole divine existenciatrice : Sois ! »[19].

On nous dira peut-être qu'il est facile d'arriver à quelque issue quand on arrange un peu le texte, mais

18. *Futûḥât*, chap. 95 [Vol. 2, p. 179].
19. *Tajalliyât*, chap. 14 ; *cf. Préface*, et aussi chap. 16.

الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الا حصاء أن يرى أعيانها و إن شئت قلت أن يرى عينه في كونٍ جامع يحصر الامر كلّه لكونه متصفاً بالجود و يظهر به سرّه إليه

عن الجود صدر الوجود [...] الجود من الحق فى الاعيان التى هى المظاهر ظهوره فيها

انتشرت الرحمة من عين الجود فظهرت الاعيان فى الوجود عن الكلمة الفهوانية [...] التى هى كن

qu'on s'aperçoive que le texte est attesté comme ayant deux versions à cet endroit, ce qui veut dire qu'il y a altération et qu'en fait il s'agit de supprimer une seule lettre qui a pu venir là par la faute de quelque copiste de la première génération, et que de toute façon, même si le texte authentique n'était pas celui-là, l'interprétation qu'on en tire est plus logique et plus intéressante, tout en restant dans la ligne doctrinale de l'auteur.

Nous nous excusons d'avoir insisté sur ce point particulier ; c'était pour montrer que, pour arriver à rendre compte du sens d'un texte comme les *Fuṣûṣ*, on ne peut se passer d'une certaine expérience de l'ensemble de l'œuvre du Cheikh al-Akbar, surtout des *Futûḥât.*

M.H. est en échange satisfait que M. Burckhardt se soit « substantiellement étendu sur la signification importante du titre de l'ouvrage *Fuṣûṣ al-Ḥikam* (Les Chatons des Sagesses) et de nous avoir donné si clairement les explications nécessaires à son intelligence ». Pour une fois que le critique est d'accord avec le traducteur, c'est nous qui avons quelque chose à objecter. Tout d'abord on ne comprend pas pourquoi M. Burckhardt, au lieu de « Chatons des Sagesses », adopte comme titre « La Sagesse des Prophètes », ce qui change complètement la perspective, comme nous allons le voir, et nous refusons de prendre au sérieux que cette “paraphrase” serait « désormais consacrée par l'usage ». Et si cet “usage” est fautif ? Mais il faut parler tout d'abord de la méprise qu'il commet quant à la signification du terme *faṣṣ* (pluriel : *fuṣûṣ*) : il croit qu'il s'agit de la partie qui sertit la pierre dans une bague, alors qu'il s'agit de cette pierre elle-même (sur laquelle est gravé le sceau). Par contre, le mot de traduction “chaton” a deux significations : tout d'abord la partie où est enchâssée la pierre, ensuite la pierre enchâssée elle-même, mais l'arabe *faṣṣ* ne signifie, du moins dans ce livre, que la

pierre sertie et portant le cachet ! Or, de ce fait, M. Burckhardt doit faire ensuite un certain effort spéculatif pour justifier les titres des chapitres où le “chaton” lui apparaît situé dans le Verbe et non pas l'inverse [20]... Voici pourtant un passage de ce livre même qui, entre autres, aurait dû l'éclairer, dans le chapitre sur le Prophète Shu'ayb, que M. Burckhardt n'a pas traduit : « Le cœur occupe dans le Connaissant ou dans l'Homme Universel la même place que l'endroit qui sertit *(maḥall)* le “chaton” *(faṣṣ)* dans une bague ». De même dans l'*Avant-Propos* que le Cheikh al-Akbar a fait pour ce livre, et que l'on ne trouve pas non plus dans la traduction, Allâh est louangé comme Celui qui « fait descendre les Sagesses sur les Cœurs des Verbes (c'est-à-dire des Prophètes) », les Sagesses étant figurées ensuite par des pierres portant le sceau divin et venant s'enchâsser dans les réceptacles prédisposés à cet effet. Mais il faut reconnaître que de là on peut dire encore finalement que c'est le cœur assumé par la grâce divine qui représente le *faṣṣ*, la pierre descendue avec le sceau du Roi. Cette dernière acception, qu'on trouve chez certains commentateurs, vient tout de même par une sorte de transposition.

فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنـــزلة
محل فص الخاتم من الخاتم

منـــزل الحكم على قلوب الكلم

D'ailleurs, pour ramener les choses à leur signification réelle, ainsi que le précise le Cheikh al-Akbar à la fin du chapitre sur Adam (et non pas de la *Préface*, comme le dit M.H.), dans un passage que M. Burckhardt omet encore de traduire, « le Chaton de chaque Sagesse est le Verbe même qui est rattaché à celle-ci (dans la

فص كل حكمة الكلمة التي تنسب اليها

20. [A titre documentaire, nous rappellerons que dans la première note de sa traduction du « neuvième chapitre des *Fuṣûṣ al-Ḥikâm* », Burckhardt précisait : « ouvrage dont le titre et le sujet se rendent librement par : “La Sagesse des Prophètes” ; littéralement, le titre arabe signifie : “Les Chatons des Sagesses”, entendant par chaton “ce qui sertit le sceau ou la pierre d'un anneau” » (*E.T.*, 1951, p. 20). Dans la présentation à sa « traduction du premier chapitre des *Fuṣûṣ al-Ḥikâm* », il écrivait : « le titre de cet ouvrage signifie littéralement : “les chatons des sagesses”. Les “chatons” qui sertissent les “pierres précieuses” de la Sagesse éternelle symbolisent les prophètes, et plus exactement les natures à la fois humaine et spirituelle des prophètes qui, elles, sont comme les réceptacles de la Sagesse divine » (*E.T.*, 1954, p. 189).]

terminologie de ce livre) ». Les différents Verbes (personnifiés par les Prophètes) sont ainsi au fond eux-mêmes ces Chatons, ces Pierres Célestes gravées des Empreintes de la Royauté Divine, et descendues pour être enchâssées dans la condition humaine, et pour marquer ainsi les cycles particuliers des caractères qui leur correspondent. Tel est ce symbolisme muhammadien d'une doctrine qui, dans une conception et une terminologie hindoues, deviendrait celle des *Avatâras*. Cet aspect de la question correspond ainsi à une perspective externe et macrocosmique, l'autre dans laquelle le chaton vient s'enchâsser dans le cœur du Prophète (ou encore devenant ce cœur), correspond à une perspective interne et microcosmique. On peut donc traduire selon qu'on veut faire prévaloir l'un ou l'autre aspect : « chaton de telle Sagesse ***en tant que*** tel Verbe », ou « chaton de telle Sagesse ***dans*** tel Verbe », et il y a dans le texte même du Cheikh al-Akbar ainsi que des commentateurs, des passages qui justifient chacune de ces traductions : mais le *faṣṣ* reste quand même la "pierre à cachet" qui vient d'en haut, soit dans le macrocosme, soit dans le microcosme. Ce qui reste encore gênant dans la traduction par laquelle M. Burckhardt présente les titres des chapitres, c'est le vague et la confusion des significations particulières de chacun de ces *fuṣûṣ* ou "pierre-chaton". Ainsi le titre *Faṣṣ*^un^ *Ḥikmat*^in^ *ilâhiyyat*^in^ *fî Kalimat*^in^ *adamiyyat*^in^ (où d'ailleurs les noms sont tous indéterminés) est rendu par « Le Chaton de la Sagesse divine dans le Verbe Adamique ». Or ***ilâhiyyah*** = "divine" est à prendre ici comme une "forme" différentielle de cette Sagesse, et qui réfère à la Forme divine selon laquelle Adam a été fait. Par leur "origine", toutes les Sagesses dont il est question sont "divines", mais, quant à leur "forme", elles varient selon une hiérarchie céleste. La "forme" de la Sagesse de Seth est celle de l'Insufflation angélique très spéciale de

l'Esprit Saint, et pourtant M. Burckhardt traduit dans le titre respectif *nafaṯiyyah* par l'"Inspiration divine" (traduction qui correspondrait plutôt à un terme comme *ilhâmiyyah*). Voici donc, par exemple, les traductions qu'il convient de donner aux titres d'après ce que nous venons d'expliquer : « Chaton de Sagesse Théomorphique en tant que Verbe Adamique », « Chaton de Sagesse Katapnéïque en tant que Verbe Sethien », *etc*. Ce ne sera pas toujours aisé ni clair peut-être, mais une introduction spéciale pour chaque chapitre devrait instruire le lecteur sur cela et sur bien d'autres choses... On s'aperçoit ainsi qu'il aurait fallu justifier partout les épithètes des chatons et cela aurait amené une meilleure compréhension des chapitres et finalement du livre dans son ensemble [21].

حكمة إلهية في كلمة آدمية

حكمة نفثية في كلمة شيثية

M.H., voulant expliquer les choses à son tour « dans la perspective même d'Ibn 'Arabî », ce qui n'est pas dit pour flatter M. Burckhardt, nous propose quelques considérations qui auraient dû apporter quelque lumière nouvelle, mais qui sont décevantes, et qui, de plus, ne nous paraissent pas avoir beaucoup de rapport avec les idées du Cheikh al-Akbar. Telle est sa définition du terme « *Ḥikmah* (Sagesse) […] employé pour désigner la connaissance ésotérique *(al-'ilm al-bâṭin)* ». C'est aussi vague qu'insignifiant. En tout cas, nous pensons qu'il sera difficile de prouver que cette définition est donnée par le Cheikh al-Akbar. Voici ce que dit celui-ci : « La *Ḥikmah* […] est la science relative aux degrés des choses et aux droits qu'ont les êtres existenciés et les réalités intelligibles à l'égard de Dieu qui confère à chacun la "création" qui lui correspond » [22]. « La *Ḥikmah* […] est une science du détail, et d'ordre pratique *('ilm tafṣîlî 'amalî)* ; la "science de l'ensemble" est elle-même considérée comme une science du détail en tant que science à part […] Le Sage *(al-Ḥakîm)* est celui qui procède toujours en conformité avec les états et les

الحكمة [...] علم مراتب الامور و ما تستحقه الموجودات و المعلومات من الحق الذي هو لها وهو اعطاء كل شئ خلقه

الحكمة [...] علم تفصيليّ عملي و العلم بالمجمل علم تفصيليّ فانه فصله عن العلم التفصيليّ [...]فالحكيم يجرى مع كل حال و موطن بحسب

21. Il n'est pas sans intérêt de signaler qu'un titre analogue, *Fuṣûṣ al-Ḥikmah*, les « Chatons de la Sagesse » (ou même *Fuṣûṣ al-Ḥikam* !), désigne un petit traité du philosophe al-Fârâbî (III-IV[èmes] siècles de l'Hégire).
22. *Futûḥât*, chap. 373 [Vol. 3, p. 455].

ذلك الحال و ذلك الموطن و ليس هذا إلا للملامية

endroits, et cette science n'est possédée que par les *Malâmiyyah* (les Saints appelés "Gens du Blâme") »[23]. On peut voir d'après cela, sans avoir à multiplier les citations, combien la "définition" de M.H. est une "généralisation", et en tout cas combien elle est loin de l'acception technique que lui assigne le Cheikh al-Akbar. D'ailleurs M.H., partant de cette définition, n'arrive pas à expliquer mieux que M. Burckhardt le sens technique des "Sagesses". Par contre, c'est pour lui l'occasion d'avancer quelques idées qui ne laissent pas de surprendre. Il déclare que « l'origine de cette conception » de la *Ḥikmah* « est dans le Coran », et cite : « Le Prophète enseigne le Livre et la Sagesse », ajoutant « c'est-à-dire la connaissance extérieure (le Livre) et la connaissance intérieure (la Sagesse, *al-Ḥikmah*) ». Il n'est pas facile de faire ici l'exposé de ces notions fondamentales, mais le Coran par exemple n'est pas un texte à acception exclusivement extérieure pour qu'il représente la « connaissance extérieure ». Il est le Livre où rien ne manque : ﴿ Nous n'avons rien omis dans le Livre ﴾[24], dit Allâh, et c'est une chose élémentaire que toute la doctrine islamique exotérique ou ésotérique repose sur le Livre d'Allâh dont un des qualificatifs est le Coran Sage *(al-Qur'ân al-Ḥakîm)* et qui, parmi ses noms, a précisément celui de la Sagesse *(al-Ḥikmah)*[25] ! D'ailleurs quand M.H. lui-même indique que la notion de la *Ḥikmah* dérive du Coran, ne se contredit-il pas ? Veut-il dire que la connaissance intérieure dérive de la connaissance extérieure ? Inversement, mentionnée dans le Coran, la *Ḥikmah* doit nécessairement avoir aussi une acception exotérique, le lecteur ordinaire du Coran devant nécessairement comprendre quelque chose de sensé et de vrai de toute notion qui s'y trouve. En fait, les commentateurs exotériques interprètent couramment « le Livre et la Sagesse » comme le Coran et la *Sunnah*, quand il s'agit de

﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾

23. *Ibid*., chap. 126 [Vol. 2, p. 269].
24. Coran, 6, 38.
25. *Cf.* Coran, 17, 39.

l'Islam, et analogiquement les Livres révélés et les Règles établies par les Prophètes antérieurs. Ainsi ce qu'il faut dire, c'est que Livre et Sagesse sont deux notions corrélatives correspondant à deux modes, qui peuvent d'ailleurs se compénétrer, de la science révélée [26] et qui ont toutes les deux aussi bien une acception ésotérique qu'exotérique, et dans l'usage un rôle correspondant : « Cette science à nous (celle du *Taṣawwuf*), disait Junayd [27], est fondée sur le Livre et la *Sunnah* ». Mais tout l'Islam est fondé principalement sur ces deux bases [28].

الجنيد يقول علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة

Avec cela nous avons épuisé tous les points de la critique de M.H. [29], et on est justifié de dire, du moins avec regret, qu'on attendait mieux comme signe de fidélité à la mémoire du Cheikh al-Akbar et de respect dû au lecteur, ainsi que nous en étions textuellement prévenus.

Nous profitons de cette occasion pour dire encore quelques mots du travail de M. Burckhardt. Ce sera surtout quant à la façon dont il a compris et présenté ce livre du Cheikh al-Akbar. Son travail a beaucoup de mérite, mais, à notre avis, il n'a pas réussi à donner une notion technique de la *Ḥikmah* dans son contexte spirituel muhammadien. Il aurait dû aborder la question des

26. Ajoutons toutefois la précision suivante : le "Livre" est révélé par mode de *Waḥy* et par l'intermédiaire de l'Ange Gabriel ("L'Esprit-Saint"), tandis que les règles de la *Sunnah* (inclusivement les hadîth-s *qudsî* qui, tout en consistant en des paroles divines dites à la première personne, ne sont pas "du Coran"), proviennent des autres genres d'inspiration.

27. [Décédé en 298/910. Cette sentence est rapportée dans les *Futûḥât*, chap. 71, Vol. 1, p. 631. *Cf.* aussi *Enseignement spirituel* de ce maître (trad. Roger Deladrière, Paris, 1983, p. 187).]

28. Nous n'ignorons pas que le mot *Ḥikmah* a été employé quelquefois dans un sens qui se voulait en dehors de la condition religieuse ordinaire, mais cet emploi n'a rien de rigoureux ni de technique ; c'est ainsi qu'il désigne aussi la simple Philosophie et, d'autre part, par une acception très spéciale, l'Alchimie. Ce n'est pas là, en tout cas, le sens coranique. Enfin, pour que la *Ḥikmah* soit prise au sens ésotérique et initiatique, et ne soit pas confondue avec la sagesse exotérique philosophique ou morale, elle doit être accompagnée d'un qualificatif qui en précise la portée – ex. : la Sagesse divine *(al-Ḥikmah al-Ilâhiyyah*) des "Sages divins" *(al-Ḥukamâ' al-Ilâhiyyûn)* c'est-à-dire des métaphysiciens purs –.

29. Disons toutefois que M.H. a rectifié une erreur chronologique effective de M. Burckhardt : celui-ci a écrit que le commentateur an-Nâbulusî était des XIIème et XIIIème siècles de l'ère "chrétienne" au lieu d' "islamique" ; mais M.H. accorde que l'erreur pourrait être "typographique" ; or elle est bien de M. Burckhardt qui écrit : « an-Nâbulusî vécu à la fin du XIIème siècle et au début du XIIIème, al-Qashânî au XIIIème et al-Jâmî au XVème de l'ère chrétienne » ; cette chronologie chrétienne étant vraie (du moins approximativement) pour les deux derniers noms du contexte, elle ne peut donc être le fait du typographe ni de la dactylo. [D'après l'*Encyclopédie de l'Islam*, Nâbulusî est né en 1050/1641, et décédé en 1143/1731 ; Qâshânî est décédé en 730/1329, et Jâmî est né en 817/1414, décédé en 898/1492.]

rapports entre la *Ḥikmah* et la *Nubuwwah* (la Prophétie) d'une façon générale et aussi dans le cas de chacun des personnages des *Fuṣûṣ* (et cela même l'aurait amené, pensons-nous, à renoncer à traduire le titre par « La Sagesse des Prophètes »). Quelle est, en effet, la raison pour laquelle tous ces Prophètes sont réunis ici, selon la notion de sagesse ? Quelle est la signification de ce livre qui, après des siècles et de nombreux commentaires, reste encore énigmatique ? Quel en est le rôle ? Nous ne pouvons entreprendre de donner nous-même ici les réponses exigées par toutes ces questions, mais nous apporterons tout d'abord quelques précisions que, d'une façon vraiment incompréhensible, a omises M. Burckhardt, et proposerons ensuite quelques vues nouvelles.

Dans l'*Avant-Propos* de ce livre – texte qu'on ne trouve pas traduit par M. Burckhardt – le Cheikh al-Akbar dit : « J'ai vu l'Envoyé d'Allâh – qu'Allâh lui accorde Ses grâces et Son salut ! – dans une Vision porteuse de Bonne Nouvelle *(Mubašširah)* qui me fut octroyée pendant la dernière décade du mois de *Muḥarram* de l'année 627, à Damas ; il tenait dans sa main un livre, et me dit : "Ceci est le livre des *Fuṣûṣ al-Ḥikam.* Prends-le et sors avec lui vers les hommes pour qu'ils en tirent profit". Je répondis : "L'ouïe et l'obéissance sont au service d'Allâh, de Son Envoyé et des Détenteurs du Commandement d'entre nous, ainsi qu'on nous l'a ordonné" » [30]. De ce don reçu en état subtil, le Cheikh al-Akbar, après recours à l'assistance divine, s'applique à faire la condensation sensible « sans rien y ajouter ou en retrancher », et alors « la première chose que le Maître ou le Roi *(al-Mâlik)* [31] jeta au serviteur fut le Chaton de Sagesse Théomorphique en tant que Verbe Adamique ». La rédaction du premier chapitre commença, mais, comme l'explique à la fin l'auteur, lorsque, regardant en son propre fond intime, il vit ce qui a été déposé dans

فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشِّرة أريتها في العشر
الاخر من محرم سنة سبع و عشرون و ستمائة
بـــمحروسة دمشق و بيده ﷺ كتاب فقال لي هذا
كتاب فصوص الحكم خذه و اخرج به إلى الناس
ينتفعون به فقلت السمع و الطاعة لله و رسوله و
أولي الامر منا كما أمرنا

فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك حكمة
إلهية في كلمة آدمية

30. Dans le Coran, 4, 59.

31. Nous voudrions qu'on retienne ce titre qui réfère en même temps à un Nom divin et à une fonction comme celle du "Roi du Monde" (ou à l'un de ses aspects).

l'Ancêtre Suprême (Adam), il n'en transcrivit toutefois dans son livre autre chose que ce à quoi le Livre reçu en mode subtil se limitait, selon la définition que lui avait assignée l'Envoyé d'Allâh, et non pas tout ce que le Cheikh al-Akbar avait découvert en Adam, car cela « aucun livre, ni le Monde existant en ce moment ne pourrait le contenir ». « Ensuite viennent la Sagesse Katapnéïque dans le Verbe Sethien, *etc.* ». Il y a ainsi 27 formes de sagesse correspondant à 27 Verbes depuis l'Ancêtre Primordial, Adam, jusqu'au Sceau de la Prophétie légiférante, Muhammad [32]. Nous ferons remarquer tout d'abord que tous les personnages de cette série n'ont pas la qualité expresse de "prophète" *(nabî)* ; l'un d'entre eux, Luqmân, est considéré seulement comme "sage" *(ḥakîm)* ; un autre, 'Uzaïr, comme docteur *('âlim*). Cela suffit pour montrer que la traduction du titre *Fuṣûṣ al-Ḥikam* ne peut être la « Sagesse des *Prophètes* » ; en outre les différences typologiques entre les divers personnages ne permettent pas non plus d'employer le singulier "la Sagesse" et il faut bien se résoudre à traduire par le pluriel "Sagesses". D'autre part, le cas du Prophète Khalid Ibn Sinân al-'Abbasî n'est pas "coranique", mais il est connu seulement d'après un hadîth. Il en est de même du cas de Seth. Par contre, parmi les personnages nommés dans le Coran, et considérés par certains comme ayant qualité de Prophètes, il y a Dhû-l-Kifl [33] qui ne figure pas dans les chapitres des *Fuṣûṣ* ; ce cas n'est toutefois pas clair : certains l'identifient à Ilyâs (Œlie) ou Zacharie qui ont déjà leur place dans les *Fuṣûṣ*, d'autres à Jûsha'a (Josué). En tout cas, le Cheikh al-Akbar, dans ses *Muḥadârât*, dit que Dhû-l-Kifl n'est pas prophète, mais, d'autre part, puisqu'il n'est pas dans la série des *Fuṣûṣ*, il n'est pas non plus une forme du "Verbe". Enfin, il y a dans le Coran quelques personnages dont on ne connaît le nom que par les hadîth-s ou les commentaires : tel est

32. Selon une tradition, il y a eu en réalité 124.000 Prophètes dont 313 ont été des Envoyés.
33. Coran, 21, 85-86.

le cas du mystérieux « serviteur de Dieu » rencontré par Moïse à la Réunion des Deux Mers [34] que l'on sait par les hadîth-s s'appeler al-Khidr, au sujet duquel il y a divergence (est-il "prophète" ou seulement "saint" ?) et auquel le Cheikh al-Akbar attribue la Prophétie générale. Tel est encore le cas d'un prophète des Israélites [35] qui correspond à Samuel. Tel encore le cas d'un personnage [36] qui n'est pas appelé prophète mais qui correspondrait à Jérémie (selon d'autres à 'Uzaïr). Ceux-ci non plus ne figurent pas avec un chapitre personnel dans ce livre. On s'aperçoit ainsi que le groupe des *Fuṣûṣ* comprend seulement des Prophètes, des Sages ou des Docteurs désignés ***nominalement*** par le Coran ou les hadîth-s ; et cette question du "nom" connu employé par le Prophète doit avoir son importance ; nous ne pouvons que la signaler pour le moment. Pour être plus précis, nous dirons que les personnages qui ont été mentionnés dans le Coran mais sans être nommés, ne figurent pas dans la formule des *Fuṣûṣ*, même si les hadîth-s ont comblé l'apparente lacune ; par contre, si un prophète, comme Khalid ou Seth n'a pas été évoqué d'aucune façon dans le Coran, il peut entrer dans la définition de sagesse propre aux *Fuṣûṣ*.

Ce qu'il est important de savoir maintenant c'est que le Cheikh al-Akbar qui reçoit ce message de celui qui fut le Sceau de la Prophétie légiférante est lui-même un autre sceau du cycle spirituel islamique : il est le Sceau Muhammadien de la Sainteté *(Ḫatm al-Wilâyah al-Muḥammadî)*, notion qui demanderait un exposé assez étendu. Contentons-nous de préciser que cela veut dire, à part une autre acception au sens intemporel, qu'il est le dernier saint dans le cycle réalisant le type synthétique du "muhammadien", et il en est donc le sceau ; or on entend ici par muhammadien celui qui réunit parmi ses attributs tous les types spirituels (adamique, moïsiaque, christique,

34. Coran, 18, 65.
35. *Cf.* Coran, 2, 246.
36. Dans le Coran, 2, 259.

etc.) représentés dans le Coran par les différents Prophètes, à l'instar du Prophète Muhammad qui, sur le plan de la Parole révélée, a reçu les Sommes des Paroles *(Jawâmi' al-Kalim)*, c'est-à-dire, selon une acception de cette expression, les essences de tous les Verbes prophétiques révélés antérieurement. Ainsi donc le Sceau de la Prophétie, détenteur des Sommes des Paroles, qui apparaît ici comme l'Esprit de la Prophétie Universelle [37], confie au Sceau Muhammadien de la Sainteté, qui est son héritier par excellence, un livre qui énonce les "sagesses" caractéristiques d'une série élective de Verbes couvrant tout le cycle humain.

Le Prophète Muhammad avait reçu les Paroles prophétiques, son héritier par excellence, le Sceau de la Sainteté, en reçoit les pures "sagesses", figurées par les pierres portant les cachets de la Royauté divine.

On peut s'apercevoir, d'autre part, que la formule de ce livre comporte une "limitation" des aspects représentés par les différents prophètes : on a vu que le Cheikh al-Akbar précise la chose lui-même à titre d'exemple pour le cas d'Adam, alors que sa connaissance personnelle des mêmes réalités prophétiques était en quelque sorte inépuisable. C'est comme si l'on retenait seulement ce qui est le plus précieux de chaque cas (d'ailleurs le « *faṣṣ* d'une chose » signifie sa partie la plus insigne) du fait même qu'il s'agit de réaliser une concentration de l'ensemble.

D'autre part, puisque les différents types prophétiques sont aussi les types de sainteté de l'universalité traditionnelle, le Livre des *Fuṣûṣ al-Ḥikam* pourrait constituer comme une sorte de perspective ouverte sur les réalités des autres formes traditionnelles. Avec cette idée, nous touchons à la question du troisième Sceau que mentionne le Cheikh al-Akbar, le « Sceau de la Sainteté Universelle » *(Ḫatm al-Wilâyah al-Ammah)*, appe-

37. Du fait qu'il s'agit d'un message de Sagesse, on peut considérer encore que l'entité spirituelle qui apparaît ici revêtue de l'aspect muhammadien est le Sceau même des Saints dans la niche duquel puisent aussi bien le Sceau des Envoyés (*cf. Fuṣûṣ*, chap. sur Seth) que le Sceau Muhammadien de la Sainteté et avec lequel s'identifient donc essentiellement toutes fonctions spirituelles et prophétiques.

lé aussi le « Sceau de la Sainteté des Envoyés et des Prophètes » qui est Sayyidnâ ‘Aïssâ, le Messie, et par rapport auquel le Sceau Muhammadien de la Sainteté est appelé encore le « Sceau de la Sainteté particulière Muhammadienne » *(Ḫatm al-Wilâyah al-Ḫâssah al-Muḥammadiyyah)* [38]. Mais pour pouvoir examiner les rapports entre ces deux Sceaux de la Sainteté, il faudrait une autre occasion et, en en faisant cette simple mention, nous voulons seulement souligner l'importance de la perspective dans laquelle se situe le Livre des *Fuṣûṣ* et pourquoi il faudrait souhaiter avoir une traduction complète, plus entourée de garanties de fidélité, et qui en outre situe mieux cet ouvrage exceptionnel dans l'ensemble des doctrines sur les grandes fonctions spirituelles de l'ordre traditionnel total. La traduction de ce texte difficile par M. Burckhardt aura eu, en dehors de ses mérites intrinsèques de compréhension et d'explicitation, celui d'avoir apporté déjà une première contribution.

MICHEL VÂLSAN

38. Nous ne comprenons pas pourquoi M. Burckhardt considère que le Sceau de la Sainteté Muhammadienne est Sceau de la Sainteté Universelle (p. 48 de la traduction, en note).